

¿SON LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA ESPECÍFICAMENTE DIFERENTES?

CÉSAR IZQUIERDO

Tal como se halla formulado el título de esta comunicación, parece difícil dar una respuesta que evite totalmente los escollos. Existe el escollo del desinterés en el que se puede caer si se responde, simplemente, que filosofía y teología *son* específicamente diferentes, porque al fin y al cabo esa es la opinión común. Si, por el contrario, se pretende que *no son* específicamente diferentes, puede aparecer un escollo diferente, porque esa afirmación pueda provocar no sólo desacuerdos y críticas, sino también el recelo. Si teología y filosofía no son específicamente diferentes, se vería afectada la articulación de los saberes y la identidad, también social, de la propia dedicación de filósofos o teólogos.

Como es lógico, a nadie le gusta ser considerado como lo que no es, y por eso mismo, quizá es inevitable una cierta prevención ante aquello que es más semejante, o al menos pretende serlo, dado que la cercanía encierra más peligro de confusión e incluso de contagio. Por esa razón, es absolutamente comprensible que los filósofos sientan un profundo desagrado si se los considera como teólogos, y éstos experimenten algo parecido a una degradación si su ciencia es clasificada dentro de la filosofía, tradicionalmente ciencia ancilar. (A lo cual podrían replicar, a su vez, los filósofos con la observación de Kant de que no se sabe si la sierva «precede con la antorcha a su preciosísima dama o si le sigue llevándole la cola»)¹.

Incluso no faltarían apoyos históricos para mantener la distinción y hasta una cierta distancia. Como es bien sabido, los teólogos no son para Platón los filósofos, sino los poetas, los antiguos autores de mitos². Por su parte, unos siglos más tarde, S. Pablo, que en la primera carta a los Corintios³ ya había opuesto la sabiduría griega a la locura

1. I. KANT, *El conflicto de las Facultades*, Losada, Buenos Aires 1966, p. 34.

2. *República*, 379 a 5.

3. 1 Co 1, 22-23.

de la Cruz, avisa a los colosenses de que se guarden de la «vana filosofía»⁴. Por el lado contrario, no faltan, sin embargo, ejemplos como el de Clemente de Alejandría, filósofo helenista convertido al cristianismo, que se refería a los grandes filósofos griegos como «los viejos teólogos»; o Justino, quien, después de haber buscado la verdad sobre Dios en las diversas escuelas filosóficas —estoicos, peripatéticos, pitagóricos, platónicos— la encuentra en la fe en Jesucristo, lo cual le lleva a afirmar: «...ésta sola es la filosofía segura y provechosa; de este modo y por esto soy yo filósofo»⁵. De todos modos, la separación entre filosofía y teología parecía inevitable, ya que a esa conclusión llegaban las diversas posturas sobre el saber. Sólo así se explica que ya bien avanzada la historia Kant llegara a plantear esa relación no en términos de distinción sino de *lucha* entre Facultades...

Para la teología, la relación con la filosofía constituye algo esencial. «Nemo theologus, nisi philosophus», decía el refrán escolástico⁶. Desde la teología, la relación que se establece con la filosofía se apoya en la afirmación fundamental de que existen unas relaciones entre la fe y la razón, lo cual significa previamente que la fe posee un valor cognoscitivo. En torno a estas dos afirmaciones gira la presentación de los mutuos influjos que hay entre la filosofía y la teología. Si no se acepta el carácter noético de la fe, la cuestión de sus relaciones con la razón queda definitivamente cerrada.

I. La problemática de las relaciones entre fe y razón ya se hallaba presente en la Edad Media —e incluso antes—, pero tuvo un notable desarrollo a partir de los siglos XVII y XVIII, alcanzando su punto álgido, y también su momento de crisis en el XIX. El espíritu de esos dos momentos —Escolástica y pensamiento moderno— era completamente diverso. En el siglo XIII, la distinción entre los diversos discursos no estaba todavía muy clara, como lo muestra la debatida cuestión de si Tomás de Aquino es un filósofo o un teólogo, o ambas cosas en diversos momentos. Ya el mismo Santo Tomás establecía una diferencia en el método de su investigación. En el libro I de *Contra Gentiles* anuncia que su método será demostrativo (*per rationes demonstrativas*), mientras que en lo que respecta a las verdades reveladas por Dios y que superan la capacidad humana sólo se pueden aducir razones probables (*rationes verisimiles*) con las que se intenta, no convencer al adversario con razones, sino resolver sus obje-

4. Col 2,8.

5. *Diálogo con Trifón*, 2-3; 8.

6. R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia*, en «Gregorianum».

ciones contra la verdad⁷. Todo lo cual no es obstáculo, sin embargo, para que parte de la epistemología tomasiana y toda su filosofía del lenguaje, por ejemplo, sean desarrolladas en pasajes propiamente teológicos.

En la edad moderna, las cosas han cambiado, sobre todo porque la nueva filosofía comenzó pronto a atacar la noción de revelación que se consideraba incompatible con la razón autónoma. Tras la identificación entre la naturaleza y Dios, Spinoza y sus seguidores más o menos lejanos, los deístas, no pueden admitir que sobre Dios haya más que un discurso unidimensional, resultado de la razón y ajeno a toda clase de revelación que se considera imposible.

Al mismo tiempo, la apologética teológica, que vio por entonces configurada su estructura, se empeñó en la defensa del carácter cognoscitivo de la fe, pero se polarizó de tal modo en ese empeño que acabó adquiriendo ella misma un tinte racionalista. Al preocuparse casi exclusivamente por afirmar la verdad de las proposiciones, dejó escapar el carácter de acontecimiento de la revelación, haciendo entonces el juego a quienes, como Diderot, pensaban que hay que estar más seguros de una demostración que de cien hechos. Ahora bien, los argumentos de los apologetas poco podían añadir al espíritu racionalista de la época, si de lo que se trataba era de dar razones y demostraciones. Todo lo cual acarreó a la teología el desprecio de los filósofos, con quienes no podía competir en igualdad de condiciones.

Como resultado de todo ello, fue fraguando, tanto por el lado de los críticos como por el lado de los teólogos, una distancia entre filosofía y teología que tuvo dos resultados: 1) El menosprecio, ya apuntado, de la teología por parte de los filósofos, con el consiguiente empobrecimiento de la filosofía que progresivamente iba experimentando en muchos casos reduccionismos de diversa índole. De ahí proviene la idea, presente como una conciencia residual en pensadores creyentes contemporáneos, de que la racionalidad de la teología (¿de la fe?) pertenece a un género más débil o quizás incluso derivado de la que es propia de la filosofía. 2) Como reacción ante lo anterior, tiene lugar una automarginación de la teología en relación con una razón que atestiguaba una y otra vez su incapacidad para alcanzar la verdad, como lo mostraba la permanente falta de acuerdo entre los filósofos sobre aspectos esenciales, y el escepticismo latente en tantas escuelas de pensamiento. En ambos casos, se hace presente la desconfianza, bien en la racionalidad de la fe, bien en la validez de la razón. El resultado inevitable son las diversas for-

7. *Contra Gentiles* I, 9; cfr., IV, 1.

mas de fideísmo, que afectan hondamente no sólo a la teología sino también a la filosofía

Un intento original de solventar la cuestión fue el representado por el idealismo alemán con su aspiración a construir una filosofía de la revelación, que depende necesariamente de la comprensión de la Trinidad. Es el caso de Hegel, que aspiró a pensar al Dios vivo de la Escritura, y que para lograrlo se vio llevado a oponer la religión del Espíritu a la religión de la libertad y del misterio. Para él, la revelación es pura claridad, necesidad ontológica, correspondencia plena entre la vida divina y sus relaciones con el mundo. Pero el precio que se paga es alto, porque la trascendencia y libertad de Dios y del hombre quedan suprimidas, lo mismo que la distinción real de las Personas divinas; incluso la distinción entre Dios y el mundo desaparece o al menos se ve oscurecida. En consecuencia no resta ya una auténtica alteridad, y Dios no puede ser ni persona ni amor. Ese fue el precio que hubo que pagar para alcanzar la gran conquista de un conocimiento supremo, la filosofía, en la que queda subsumida la teología.

La preocupación por restablecer una adecuada relación entre la fe y la razón, percibida como cuestión vital para la comprensión y defensa de la fe, llevó a algunos teólogos postkantianos del ámbito alemán a plantear diversas concepciones globales del conocimiento. Este fue el caso de Hermes, con su duda positiva y su resolución a través de una distinción entre una *Vernunftglaube* y una *Herzenglaube*; o de Frohschammer con su concepto de «razón históricamente educada» que sería capaz de entender los misterios y llegar de esa manera a una «filosofía cristiana». Estos intentos fueron fallidos porque no respetaban la integridad del acto cristiano de fe, pero quedaban como testimonio, y a veces también como pistas, de la necesidad de seguir buscando una solución, y al mismo tiempo como contrapeso frente al desprecio fideísta por la razón.

El Concilio Vaticano I se ocupó ampliamente de las relaciones entre fe y razón y enseñó que existen dos modos de conocimiento (aunque el Concilio habla propiamente de órdenes⁸), el propio de la razón natural y el propio del orden revelado. Esta enseñanza parece sancionar la diferencia entre la filosofía y la teología. Y en efecto, hay una realidad —digamos, para abreviar, que son los *misterios*— a la que sólo se accede mediante la fe en la revelación de Dios; de ella se ocupa la teología, que se sitúa dentro de la dinámica interna de la revelación, resultando en definitiva vana la pretensión de un acceso autónomo a ella desde la filosofía. Junto a esa realidad llamada so-

brenatural, existe la realidad a la que se accede científica o filosóficamente, es decir, por medio de la luz de la razón.

Al mismo tiempo, sin embargo, el mismo Concilio afirma que en la revelación se contienen verdades que, de suyo, no son inaccesibles a la razón. Lo cual equivale a decir que existe un terreno común a la razón y a la revelación, a la filosofía y a la teología. A partir de aquí se puede avanzar más y afirmar que, aunque se mantiene una reserva fundamental de verdades sobrenaturales a las que solamente se accede por la fe, y de las que, en consecuencia, se ocupa la teología, la realidad revelada y la conocida naturalmente no son dos realidades distintas, sino que constituyen una única realidad, aunque se requieran la razón y la fe para alcanzarla.

II. Así pues, vistas las cosas desde la unidad y continuidad de la realidad pueden establecerse algunos límites a la tendencia a marcar en exceso la diferencia entre filosofía y teología. Pero el punto verdaderamente crítico de la separación no hay que buscarlo en el contenido, sino en el sujeto que conoce y cree, y en la naturaleza de su conocimiento filosófico y teológico.

Por un lado, la delimitación del ámbito revelado y del ámbito natural es necesaria para afirmar una adecuada ontología que incluya, o al menos se abra, también a las dimensiones sobrenaturales de la realidad. Pero por otro lado, no es posible afirmar que a partir de los dos ámbitos existan dos verdades distintas o, si se prefiere, dos certezas distintas u opuestas. El filósofo creyente puede seguir distintos procesos o métodos de conocimiento, pero la respuesta final a su pregunta por las cuestiones últimas no puede trascender a la de la fe. En este sentido es importante poner de manifiesto la propiedad escatológica de la fe. En Cristo, Dios lo ha dicho todo, ha entregado su «Logos», todo lo que tiene que decir y, como afirma bellamente San Juan de la Cruz, «se ha quedado mudo y no tiene más que hablar»⁹. Jesucristo es —la expresión es de Ignacio de Antioquía— «Palabra que procede del Silencio»¹⁰ y —añado yo ahora— vuelve al Silencio del misterio de Dios. Este único Logos de Dios, afirma Justino, estaba presente en la filosofía antigua en forma de semillas, de «semillas del Verbo»¹¹.

Hemos hablado de cuestiones últimas, lo cual nos pone en la pista del carácter sapiencial de la filosofía y de la teología. En cuanto sabiduría, la filosofía y la teología están no sólo abiertas a la totalidad

9. *Subida al Monte Carmelo*, II, 22, 4.

10. *Ad Magnesios* 8, 2.

11. *Apología* II, 8, 1; 10, 2; 13, 5.

de la realidad, sino que sólo en la medida en que persiguen un saber último de las cosas pueden seguir siendo lo que son. Ambas son saberes constitutivamente inacabados que merecen el nombre de sabiduría sólo en la medida en que mantienen abierta la tendencia al todo y a lo último. Por eso, ambas se convertirían en ideología, en sistema, tan pronto como decretaran un punto final o un límite en la realidad.

En lo que se acaba de decir, se habrá apreciado que hay, sin embargo, un deslizamiento sofístico de la fe a la teología, entre las cuales no hay de ninguna manera identidad. Precisamente porque no hay identidad entre fe y teología, cabe alguna distancia e incluso oposición entre filosofía y teología, mientras que esa oposición no sería posible entre teología y fe, y tampoco entre filosofía y fe. El teólogo necesita en todo caso ser filósofo, o, si no queremos pecar de presuntuosos, al menos trabajar en filosofía: ello constituye una auténtica condición de posibilidad de su quehacer teológico, puesto que sólo así puede servir a la racionalidad de la fe. Reconocido esto, sin embargo, se puede seguir hacia adelante y afirmar que el filósofo que es creyente no puede dejar de ser teólogo, porque no le es posible mantener un *vacuum* entre lo que sabe (filosofía) y lo que cree (teología), siempre que lo que sabe y lo que cree se refieran a las realidades últimas: Dios, el hombre, el mundo.

En la medida en que el filósofo busca saber, persigue la respuesta y no solamente un modo nuevo de llegar a ella o de responder a posturas contrarias; y la respuesta ultimísima la recibe de la revelación a la que accede por la fe. Por la fe sabe, por ejemplo, que Dios es amor, que es Padre, que es Palabra, lo cual no anula todo el discurso racional sobre Dios, sino al contrario, en ese discurso encuentra una fuente indirecta de certeza, en la medida en que le proporciona credibilidad. Lo mismo podría decirse de la antropología, cuya clave de comprensión está en la cristología, y no al revés, como pensaba Feuerbach. Y algo semejante podría afirmarse del mundo, que encuentra su sentido último en la teología de la creación y en la escatología.

En lo anterior no hay una pretensión de imperialismo teológico y una, en definitiva, anulación de la filosofía. Nada más alejado de la realidad. No se trata de suplantación de competencias, ni de recuperación de un terreno otrora teológico y más tarde perdido. Se trata más bien de la comprensión de que no es posible una autonomía en la búsqueda del saber último, como tampoco lo es una felicidad humana, sólo hipotéticamente abierta a una plenitud que viniera de fuera. Dicho con otras palabras, no es legítimo poner entre paréntesis la fe y explorar la realidad para sólo al final comprobar si el punto de llegada es coherente con el saber que ya se tenía por la fe.

En cambio es necesario contar con la fe, no tanto para pedirle que oriente positivamente el trabajo del filósofo, sino sobre todo porque la fe actuará como un motor que llevará por un lado a *quaerere intellectum* y, por otro, a encontrar en el objeto de fe unas como reglas heurísticas. Y desde luego, en la medida en que al filósofo le mueva la pasión por resolver el problema humano —quizá sobre todo por responder a la pregunta «¿qué puedo esperar?»— no le cabrá otro remedio que acudir a la fe *en cuanto filósofo-teólogo*, es decir, no como apelando a una realidad que nada tiene que ver con el proceder racional humano, sino estableciendo, en la medida en que sea posible, una continuidad entre el discurso racional propiamente dicho y el discurso racional sobre la fe (la teología). O si se prefiere decirlo de otro modo, el filósofo se ve llamado a usar de una racionalidad a la que no es ajena la verdad revelada, es decir, aquella verdad que no es menos verdad por el hecho de que haya sido recibida.

No sería de extrañar que algunos malentendidos provinieran, precisamente, de nociones de racionalidad insuficientemente depuradas. Concretamente, una racionalidad *separada*, que parte de una heterogeneidad entre las facultades y traslada esa heterogeneidad a la realidad, entenderá esa misma realidad como una estructura de naturalezas separadas. A partir de ahí no será difícil que la separación se convierta en subordinación y se llegue a pensar que hay realidades «más reales» que otras, con el resultado final de que sólo se reconoce verdadera realidad a lo racional; lo que no puede ser pensado existe casi como un residuo. Esa separación se consuma en la racionalidad *pura*, resultado de la separación entre naturaleza y espíritu. La razón pura sólo se pronuncia sobre la realidad de aquello de lo que tiene experiencia y necesidad. La razón práctica, con su dinamismo propio, está aparte. La separación se consuma porque se establecen como co-existentes dos fuerzas con tendencias mutuamente destinadas pero que de antemano se saben incommunicables. Para que aparezca la fe, —*Kant dixit*— la razón tiene que abandonar su puesto. Queda finalmente la racionalidad *absoluta* que identifica simplemente lo racional con lo real, y aspira, como se ha visto antes, a una visión totalitaria de la realidad.

Ninguna de esas tres formas de racionalidad admite verdaderamente la realidad del objeto de fe, y hacen imposible, en consecuencia, la unidad entre lo que se cree y lo que se sabe. El resultado que de todo ello se extrae es que el filósofo creyente necesita partir de una racionalidad abierta, y entonces no es incompetente para ocuparse de los misterios, siempre y cuando éstos hayan sido incondicionalmente aceptados por la fe. Es más, la filosofía no habría explorado todos los campos de la realidad si renunciara a abordar, según el procedimiento

que le es específico, la verdad revelada. Ahora bien ¿cuál es el resultado de esa investigación? ¿Filosofía o teología? Sería en este caso especialmente difícil establecer un punto de división entre ellas. Más bien, se podría pensar que ese resultado es propiamente teológico, si para llegar a él ha habido una aplicación de la racionalidad a la comprensión de los misterios: la *ratio* ha sido *manuducta per fidem*, y entre el *intellectus* y la *fides* ha tenido lugar una mutua búsqueda cuyo resultado es la teología.

¿Desaparece entonces la filosofía? Si se piensa en la filosofía en cuanto hábito intelectual, entonces no desaparece porque el itinerario de búsqueda propio de la filosofía —y también, no lo olvidemos, de la teología— se mantiene, particularmente en la medida en que el filósofo se debe poner en el lugar del «otro», es decir del que busca la verdad pero no admite la revelación de Dios. Del «otro», caracterizado como otro por el hecho de no compartir la misma fe, —lo cual no excluye que haya también diferentes *otros* por diversos conceptos— se puede aprender mucho en la medida en que si es filósofo y si es riguroso tratará de articular una visión de la realidad coherente con algunos postulados fundamentales de los que parte, porque el mito de la razón pura, sin presupuestos, ya no es sensatamente defendido por nadie. Pero toda visión total de las cosas es, en último término, la expresión de un fracaso, de una insatisfacción porque no se puede reducir a lógica todo lo que pasa, todo lo que es real.

Aquí interviene entonces el filósofo creyente, cuyos presupuestos de fe le permiten aspirar a dar una respuesta última a la realidad en todos los niveles en que se plantea. Esa respuesta no se apoyará en la fe que no es compartida por su interlocutor, sino en el método propio de la filosofía mediante el cual se mostrará la racionalidad, en cuanto racionalidad, de la visión cristiana de la realidad, y se preparará al otro a que se abra él mismo a la fe. Si no estuviera desacreditado el vocablo, diría que entonces la filosofía desempeña una función «apologética», con lo cual sólo se pretende decir que sirve no sólo a la curiosidad del hombre, sino a la credibilidad de la fe, y por tanto al comienzo de la salvación que es, en último término, lo que mueve a todos a saber.

Aquí son oportunas algunas ilustraciones de todo lo que se va afirmando. Nos limitamos a dos de ellas. En primer lugar, unas palabras de G. Marcel, que se ha referido a nuestra cuestión en su breve escrito *Aproximación al misterio del ser*. «Otra gravísima objeción hay que mencionar finalmente. Se me dirá: “En realidad, todo cuanto usted dice implica una referencia —inconfesada, informada además— a los datos cristianos y sólo a su luz se aclara positivamente. Así, comprendemos lo que usted entiende por presencia cuando evo-

camos la Eucaristía, por fidelidad creadora cuando pensamos en la Iglesia. Pero entonces, ¿cuál es el valor de tal filosofía para conciencias no cristianas, es decir, que ignoran el cristianismo, o, en todo caso, se declaran incapaces de adherirse a él?”. Mi respuesta será la siguiente: es muy posible que la existencia de los datos cristianos fundamentales sea necesaria *de hecho* para permitir al espíritu concebir algunas de las nociones cuyo análisis hemos esbozado; pero no se puede decir que estas nociones estén bajo la dependencia de la revelación cristiana. *No la suponen*¹².

La segunda ilustración del tema es la del ejemplo concreto de un pensador como M. Blondel, creyente, filósofo riguroso y al mismo tiempo abierto a la racionalidad de la fe. En su obra *La acción* (1893), Blondel parte de un principio: el fin de la filosofía es resolver el problema humano que consiste en la unidad entre pensar, actuar y ser. Para ello, toma como punto de partida lo que considera como más elemental, que es la acción, el «yo actúo», y a partir de ahí desarrolla todo un proceso de reflexión y de reconstrucción de la totalidad de los fenómenos: conocimiento, ciencia, libertad, moralidad, sociedad etc, hasta llegar al final, al conjunto de todo lo que hay. Pero el final es la experiencia de, o bien de un fracaso, o bien de la apertura a una hipótesis que llama «sobrenatural» y que no es otra cosa que un intento de comprensión y de justificación de la realidad desde arriba, desde la hipótesis de que el sentido de todo y el fundamento último de la realidad está en un Mediador, en Cristo en último término. De ese modo, la relación entre filosofía y teología se ve proyectada a un horizonte último.

12. G. MARCEL, *Aproximación al ser*, Encuentro, Madrid 1987, pp. 78-79.

